

Tomasz Majewski

ORCID: 0000-0003-0048-022X

Uniwersytet Jagielloński

Wiedza kulturowa i wiedza kulturoznawcza. Zarys problematyki

Abstrakt: Wiedza kulturowa to wiedza umiejscowiona, to rozumienie „od wewnątrz” wartości, zwyczajów, zasad i praktyk, które są wspólne dla danego społeczeństwa lub grupy. W jej ramach istnieją wspólne, podzielane przez wszystkich reguły interpretacyjne, konstrukcje rzeczywistości i światopoglądy. Wiedza kulturowa jest ściśle powiązana z wiedzą ukrytą, której nie da się w pełni wyartykułować ani wyjaśnić, w przeciwieństwie do wiedzy jawnej. W odwrotnym kierunku wydaje się zmierzać teoria kulturowa i wiedza propozycjonalna na temat kultury, które pozorują uniwersalne „spojrzenie znikąd”. Autor artykułu zastanawia się nad relacją typów idealnych „wiedzy kulturowej” i „wiedzy kulturoznawczej” w ramach projektowanej „ekologii form wiedzy”. Pyta, jak ta relacja była modelowana u początków instytucjonalizacji kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Wymiar poznawczy spotyka się tutaj z wymiarem praktycznym. Rodzi się zatem pytanie, czy możliwe jest takie modelowanie tej relacji, aby kulturoznawstwo odnalazło się współcześnie w roli dyscypliny badawczej oferującej wglądy we własną „partykularną wiedzę kulturową” jako wiedzę poznawczo wartościową i jako dyskurs terapeutyczny dla patologii, dysfunkcji i nadużyć ideologicznych związanych z „kulturowym światem pojęć własnych”.

Słowa-kлючe: wiedza kulturoznawcza, wiedza kulturowa, modernizacja, transmisja kulturowa, ekologia form wiedzy

Przyjmijmy, że istnieje różnica między dwoma sposobami odnoszenia się do pewnego *datum*. Jeden z nich można określić jako *pojmowanie*, drugi to *poznawanie*. Otóż wydaje się, że poznawanie musi się kierować ku czemuś ontycznie gęstszemu niż sama materia pojęć (patrząc od strony doświadczenia podmiotu podejmującego starania poznawcze). Poznawanie może być cząstkowe, niepełne — określenia te wskazują na borykanie się z czymś stawiającym opór. Poznawanie jest zwykle uwikłane w przygodne doświadczenie, dzięki temu nie może być jednak całkowicie puste, bo nie byłoby wówczas poznaniem, ale iluzją. Inaczej wydaje się być z *pojmowaniem*, tutaj chodzi raczej o zapanowanie umysłu

nad czymś, o operację o większym dystansie poznawczym (związaną z momentem rozjaśnienia, podmiotowego scalenia, ustrukturyzowania rzeczy uprzednio poznanych jedynie cząstkowo), a także o przesunięcia granic możliwej wiedzy jako przejawu tworzenia umysłowej kartografii tego, co jest pojmowalne.

Przyjmijmy, że dystynkcja ta pojawiła się dawniej — w okresie rozkwitu niemieckiego idealizmu, w filozofii późnego Schellinga¹ — by posłużyć myśli spekulatywnej w walce o inne wykreślanie granic prawomocnej wiedzy, niż wynikało to z zasad przyjmowanych w ramach filozofii francuskiego i szkockiego oświecenia, a następnie w filozofii krytycznej I. Kanta. Nie będę przechodził tej samej drogi, nie zależy mi również na utwierdzeniu rangi epistemicznej pojmowania, ani na spekulatywnym przekroczeniu tak określonej opozycji. Ciekawsze wydaje mi się dostrzeżenie, że to porewolucyjna i pooświeceniowa sytuacja, w jakiej wyłoniła się owa opozycja w krajach niemieckich, wiązała się z koniecznością przeciwstawienia paradygmatowi wiedzy uniwersalnej — „innej wiedzy”, związanej ściślej z partykularną optyką własnej kultury. Co więcej — ruch ten nie zmierzał wcale do demontażu wszelkich roszczeń wiedzy uniwersalnej, jaką postulowała część filozofów i poetów niemieckich uprawiających (po raz pierwszy w dziejach) coś w rodzaju polityki różnicy. Jak wiemy, wyłoniła się wówczas także nowa wizja wielość kultur, w opisie których u J.G. Herdera *in nuce* zarysowana została teza relatywizmu kulturowego (spożytkowana na większą skalę dużo później przez F. Boasa i jego amerykańskich uczniów). Niemniej, jak pisałem, obok dążenia do likwidacji uroszczeń wiedzy uniwersalnej, można w tamtej epoce dostrzec ścieżkę refleksji zmierzającą w innym kierunku, w stronę możliwości prezentowania własnej partykularnej wiedzy jako komplementarnej — w strukturalnym powiązaniu z wiedzą uniwersalną. Była to tendencja do obrony swoistości wiedzy kulturowej nie ze względu na dodatnio waloryzowaną przez romantyków i cenną estetycznie „inność”, „dawność”, „unikalność” i „swoistość”, ale jako odrębnej, prawomocnej epistemicznie formy poznania.

Przełożmy relację tych dwóch modalności na kwestie bardziej współczesne i nurtujące nas obecnie pytania. Proponuję cząstkowe poznawczo poznawanie powiązać z wiedzą kulturową, a pojmowanie, czyli pojęciowe (projektujące, postspekulatywne) przesunięcia granic na terytorium możliwej wiedzy wpisać w ogólnoteoretyczną orientację wiedzy kulturoznawczej. Wiedza drugiego rodzaju jest zarazem wiedzą drugiego stopnia, kształtowaną w oparciu o przesłankę, że materia kulturowa (wiedza partykularno-kulturowa) wymaga uporządkowania, wyjaśnienia w kategoriach innej domeny, wymaga — aby stać się wiedzą pełnoprawną epistemicznie — dyskursywnego przyswojenia, głębszego strukturalnego przekształcenia. Można powiedzieć, że w tej optyce kultury partykularne, ich wstępnie ustrukturyzowane treści i transmisje, nie są pełnoprawnym

¹ Zob. P. Dehnel, *O stosunku Schellinga do „Teorii wiedzy” Fichtego*, „Principia” 13–14, 1995, s. 165–187.

obszarem artykulacji wiedzy, albo jest to domena idei jeszcze nazbyt mglistych, zmażonych i niewyraźnych².

Gdy przejdziemy dalej, do *curriculum* kulturoznawczego kształcenia, wówczas wskazana opozycja przekładać się będzie na charakterystyczne przesunięcie podmiotowego usytuowania kulturoznawczego adepta: zmieni się gruntownie dla uspołecznionego umysłu jego otoczenie noetyczne, odtąd bowiem uczy się o kulturze, ale już nie uczy się od kultury. Proces edukacyjny, formujący dalszy namysł nad kulturą, przyzwyczajają nas do postawy dystansu i względnej niezależności od wiedzy kulturowej jako społecznej wiedzy uwspólnionej. Perspektywa refleksyjno-krytyczna jest tutaj podstawowym generatorem kulturoznawczej subkultury umysłowej o własnych, odrębnych regulacjach, czego nie waloryzuję negatywnie, zwracam jedynie uwagę, że dokonuje się to za cenę nieciągłości czy zerwania transmisji na poziomie partykularnej wiedzy kulturowej i jej „atrofii”.

Jeżeli uznajemy, że każda kultura partykularna jest w najszerszym sensie tego słowa wiedzą, to partycypacja w niej, udział w procesach transmisji będzie dla nas akceptowalną podstawą naszej własnej dalszej kognicji. Akceptacja dla idei wiedzy uniwersalnej (jako regulatywu) idzie wtedy w parze z wiedzą z wnętrza historycznie formowanej kultury, przekształcającej przygodne warunki początkowe oraz etapy dalsze własnych modyfikacji w ogólniejsze rozpoznania, wzory i normy, które nie są epistemicznie nieobowiązujące, to znaczy, że nie da się ich dowolnie uchylić.

W porządku dominującego współcześnie modelu wiedzy kulturoznawczej taki układ wiedzy kulturowo umiejscowionej postrzegany może być jako uwarunkowanie kulturowe (czyli negatywnie waloryzowane ograniczenie poznawcze). Cząstkowość wiedzy kulturowej ma być jednak efektywnie przekraczana przez pojmowanie wyabstrahowujące badaczkę/badacza z materii własnego kulturowego doświadczenia, opierające się na międzykulturowej komparatystyce (procedurze relatywizacji partykularyzmu kultur) i modelowaniu pojęciowym oferowanym przez *Grand Theory*³. Nie chodzi mi o zanegowanie całej struktury tak ujętej wiedzy kulturoznawczej (w ramach odwrócenia gestu podważającego lokalną wiedzę kulturową). Nie chcę powtarzać tej samooczywistej strategii, ale pragnę ponownie zwrócić uwagę na sam zabieg konstytuujący wiedzę kulturoznawczą i jego implikacje.

Za jedną z takich konsekwencji uznaję dewaloryzację wiedzy kulturowej jako wiedzy, suponowanie dokonującego się w badaniach przekraczania jej niepełnego epistemicznego statusu, a następnie jej rekonstrukcję, przemontowanie już w ter-

² Pozostawiam na inną okazję ekwiwokację kryjącą się w samym pojęciu „wiedzy”, z jej semantyką wywodzoną z praindoeuropejskich źródeł *uvedi* (co także stało się przedmiotem rozważań niemieckiego językoznawstwa mniej więcej w tym samym okresie, kiedy wygasiał tam idealizm filozoficzny).

³ Zob. A. Kłosowska, [Rec:] C.S. Mills, *The Sociological Imaginations*, „Przegląd Socjologiczny” 15, 1961, nr 1, s. 151–153.

minach kulturoznawczych. W każdym razie retoryczny gest, który wpisany jest w wiele tekstów kulturoznawczych, polega na demonstrowaniu naszej jako badaczy sprawności w wymykaniu się warunkującym strukturom „ideologicznie obciążonej” i „partykularnej” rodzimej wiedzy kulturowej (w procesie dystansującego tematyzowania i brania w nawias). Strategią w równym stopniu przewidywalną jest wydobywanie negatywnej strony warunkowania kulturowego, choć istnieją także propozycje dowartościowania natywnej wiedzy kulturowej kosztem tematyzujących ją dyskursów teoretycznych (w studiach postkolonialnych, antypsychiatrii, ekologii itp.). Wątku tego nie chcę rozwijać, a jedynie podkreślić wzajemną strukturalną współzależność między ukrytą funkcją wiedzy kulturoznawczej — którą jest odejście badacza i adeptów od własnej wiedzy kulturowej, immunizacja na jej aspekty wiedzowe i konfiguracje aksjologiczne — a atrakcyjnością dla współczesnych kulturoznawców dyskursów teoretycznych częściowo kompensujących tę właśnie sytuację (na przykład historie ludowe, studia postkolonialne).

Mam świadomość pewnej kontrowersyjności kolejnych tez, dlatego z góry proszę czytelników i czytelniczki o wyrozumiałość. Otóż kulturoznawcze wykorzenianie z uprzedniej partykularnej wiedzy kulturowej, nie tylko w mojej opinii tworzyło korzystne warunki dla kreowania się od podstaw, a później utwierdzenia naukowo legitymizowanego korpusu wiedzy kulturoznawczej. Wzmacniało ono również rozmaite, wykraczające poza jej własną domenę, praktyki projektowania nowej kultury. To, czy instytucjonalizacja akademicka kulturoznawstwa akurat w latach siedemdziesiątych XX wieku, w okresie słabnięcia marksizmu jako światopoglądu legitymizującego oficjalny projekt modernizacji społecznej w PRL, odcisnęła w sposób pośredni ślad na strukturalnych (metodologicznych, dyskursowych, instytucjonalnych) wyznacznikach kulturoznawstwa jako dyscypliny i edukowania w jego zakresie, jest sprawą do głębszego przemyślenia.

Nie przesądzając w tej chwili wyniku takich rozważań, można stwierdzić jedno: na bardziej generalnym poziomie to raczej współkształtowanie nowych praktyk kulturowych, projektowanie przyszłego, możliwego stanu kultury było na kursie współbieżnym z tworzącym się korpusem wiedzy kulturoznawczej, niż równie możliwe w sensie logicznym, choć nie zawsze osiągalne w danym okresie historycznym, projektowanie polegające na świadomym odtwarzaniu zasobów kultury partykularnej (jej orientacji aksjologicznych, wzorów postaw, dominant przestrzeni doświadczenia itp.), co wymagałoby dodatniej waloryzacji własnej wiedzy kulturowej i większej uwagi skierowanej na procesy zaburzonej, zdeformowanej przez peerelowską modernizację, ciągłości transmisji polskiej wiedzy kulturowej. Mam mocne przeświadczenie, oparte na razie na wielu bardzo różnorodnych lekturach z lat siedemdziesiątych–dziewięćdziesiątych XX wieku, że w dłuższej perspektywie takie ustawienie zwrotnicy badań i edukacji czyniło kulturę własną mniej uchwytną poznawczo dla kulturoznawców od kultur natywnych z innych regionów świata i kultur industrialnych (których problemowe tematyzacje były częścią kla-

sycznych zachodnich teorii antropologicznych i socjologicznych przyswajanych w Polsce).

Zaryzykujemy eksperyment polegający na wyobrażeniu sobie sytuacji będącej modyfikacją tego porządku. Jeżeli uznamy, że własna partykularna kultura jest wiedzą (w szerokim niespecyficznym sensie tego słowa), to otwartość na tę poprzedzającą nas wiedzę, partycypacja, udział w procesach jej transmisji mogą być zasadnie uznane za nieusuwalną podstawę naszej własnej — jako badaczy — urefleksyjnionej wiedzy krytycznej. Realnie istniejąca kultura przekształca w wybranych domenach własne historyczno-partykularne warunki w „konkretne uniwersalia”, w sensy ogólne (może się to dokonywać w paradygmatycznych tekstach literackich, w praktykowanych ceremoniach). W konsekwencji to wychodzenie od rysów swoistych, odbiegających od charakterystyk dookreślonych teoretycznie, jest (w procesie przechodzącym przez paradygmatyczne reprezentacje kulturowe) właściwym horyzontem, w którym lokuje się aposteriorycznie także wiedza kulturoznawcza jako podsegment kultury własnej. Wówczas wiedza kulturoznawcza byłaby funkcjonalnie związana z zadaniem pojęciowego rozwijania i analizowania różnych potencjałów partykularnej wiedzy kulturowej pod kątem tego, które z nich dają się pojęciowo zuniwersalizować zachowując prawomocnie roszczenie do bycia potwierdzoną wiedzą.

Oczywiście w pewnym zakresie oznacza to powrót do dylematu, który dostrzegliśmy u romantyków niemieckich, i do rozwiązania, które nie tyle zanurza naukę oświeceniową z jej uniwersalistycznymi roszczeniami w domenę wiedzy kulturowej, ile poszukuje sposobu na przemodelowanie ich wzajemnej relacji — z zachowaniem dwojakiego rodzaju roszczeń poznawczych.

||

Czy możliwa do pomyślenia jest inna relacja, inne powiązanie wiedzy kulturowej i kulturoznawczej niż to, z którym mamy na ogół do czynienia współcześnie? Jest to — w domyśle — nie tylko pytanie o to, co daje się literalnie pomyśleć i pojęciowo sformułować, ale również o aktualną sytuację, naszą ontologię teraźniejszości, a następnie o to, jakie zmiany mają potencjał do urzeczywistnienia w dzisiejszej sytuacji. Odnosząc się do tego zagadnienia wyłącznie w kategoriach właściwych dla przenoszenia i stawiania kamieni granicznych możliwego pola wiedzy, łatwo będzie udzielić odpowiedzi pozytywnej. Odpowiedź „na tak” nie będzie już jednak tak prosta, kiedy samo to podejście uznamy za przejaw redukcjonizmu epistemologicznego, który objawia się w dążności do wyabstrahowania wskazanej kwestii z szerszej rzeczywistości społecznej (mówiąc skrótowo: problemu, co jest dla nas partykularną, ale uwspólnioną wiedzą kulturową, a co pretendującą do jej statusu ideologią).

Trudność z sytuowaniem kulturoznawstwa (pozbawionego formalno-prawnego statusu samodzielnej dyscypliny naukowej, spychanego w ramach walk kulturowych przez wojujący neotradycjonalizm w sferę nieobowiązującego quasi-światopoglądu) polega na działaniu w warunkach narzuconych przez zmanipulowaną samowiedzę kulturową. Uważam, że zadekretowany po 2015 roku program zmiany kultury spod znaku neotradycjonalizmu i rewolucji konserwatywnej jest najpoważniejszą przeszkodą dla krytycznego przemyślenia powiązań wiedzy kulturoznawczej i wiedzy kulturowej w terminach *stricte* teoretycznych. Neotradycjonalizm delegitymizuje dyskursy związane z projektowaniem nowego stanu kultury (włączając dyskursy akademickie spod znaku nowych metodologii humanistycznych), o ile nie budują one uzasadnień według retorycznego wzorca ochrony i rozwijania zasobów własnej tradycji i jej moralnych pewników (jako konkretnych uniwersaliów). W ten sposób nurt neotradycjonalistyczny przyczynia się do ideologizacji tego złożonego zagadnienia⁴. Ze wspomnianą sytuacją wiąże się zarówno jednostronne i arbitralne utożsamienie całego obszaru polskich badań kulturoznawczych z anglo-amerykańską tradycją studiów kulturowych (co obecne jest także w autoidentyfikacji wielu badaczek i badaczy), jak również napastliwe wpychanie polskiego kulturoznawstwa do szuflady z etykietą „tendencja neomarksistowska w humanistyce” oraz odmawianiem mu poważniejszych walorów poznawczych⁵.

Niewygoda takiego pozycjonowania kulturoznawstwa wiąże się także z niezamierzoną przez stronę atakująca ironią sytuacyjną: neotradycjonalizm czerpie wzorce argumentacyjne nie tyle z dawniejszej tradycji rodzimej humanistyki (i rodzimego uniwersyteckiego obyczaju), a raczej z publicystyki amerykańskiego *alt-rightu* (demonstrując tym samym silne wykorzenienie z własnej kultury, wbrew swoim donośnym deklaracjom). Można też powiedzieć, że administracyjny i polityczny neotradycjonalizm kwestionuje wiedzę kulturoznawczą odwracając o 180 stopni zastosowanie technik dystansacyjnych kulturoznawstwa wobec rodzimej wiedzy kulturowej.

⁴ Częściowym wyjątkiem w ramach formacji neotradycjonalistycznej wydaje się Andrzej Zybertowicz, który wysuwa argumenty za „wiedzą kulturową”, za jej epistemicznym statusem (rozpoznaje to niezależnie od mojej oceny trafności i mocy obowiązywania wysuwanych przez niego argumentów). Innymi słowy, Zybertowicz argumentuje oświeceniowo: z wnętrza oświecenia optuje za partykularną kulturą jako wiedzą. Nie podąża natomiast skrajną drogą romantyczno-reakcyjnej argumentacji dezawuuującej rozum oświeceniowy i poznawczy charakter nauki. Wiąże się to z faktem, że Zybertowicz nadal przyznaje się do długu wobec społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity. Czyni to chętnie zwłaszcza wtedy, kiedy jej funkcjonalistyczne treści udaje się mu zintegrować z krytyką projektu zaawansowanej modernizacji kulturowej. Jak jednak pokazują dalej, ta sama struktura argumentacji społeczno-regulacyjnej nie chroni już przed ześlizgiwaniem się w funkcjonalizm stosowany w myśleniu o tradycyjnych komponentach wiedzy kulturowej.

⁵ Przykładem silnie zideologizowanej publikacji tego nurtu mogą być książki Dariusza Rozwadowskiego, *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018 i Krzysztofa Karonia, *Historia antykultury 1.0*, Warszawa 2019.

Kolejna trudność polega na demonstrowaniu stosunku do wiedzy kulturowej w taki sposób, że ujmuje się jej walory w duchu neofunkcjonalizmu, ze względu na instrumentalnie rozpatrywany efekt w postaci pożądanego stabilizowania struktury społecznej i odtwarzania narodowej „konfiguracji aksjologicznej”. Można to zaobserwować chociażby w ustępie książki znanego socjologa (i jego interlokutora), który łączy naukowy opis mechanizmów kultury z projektowaniem oraz jawnym wsparciem konkretnego programu politycznego. Badacz ten tworzy dyskursywno-ontologiczną hybrydę, w obrębie której zacierają się różnice między eksplikowaną tradycyjną wiedzą kulturową, jej dodatnio waloryzowanymi z dzisiejszej perspektywy efektami, a realizowaną (postulowaną) inżynierią społeczną, która polega na selektywnym odwoływaniu się do elementów kulturowej wiedzy w celu wzmocnienia pożądanej tendencji. Jak możemy przeczytać:

Stabilna kultura daje stabilność psychiki i odwrotnie. To podtrzymywanie bezpieczeństwa symbolicznego objawiało się nie tylko w tym, że ktoś na przykład przychodził do rabina czy mnicha buddyjskiego po radę, ale także to, że z pokolenia na pokolenie przekazywano pewien ład pojęciowy. Ten ład oczywiście był z czasem korygowany, rozbudowywany, ale pewne rzeczy pozostawały niezmiennie, np. opieczętowane znakiem tabu. [...] Owszem, jest to może głęboko osadzone w naszym mózgowym hardware, ale ktoś musi tabu wyartykułować i usankcjonować za pomocą narracji. Dlatego heretycy bywali tak okrutnie traktowani, bo swoimi innowacjami symbolicznymi naruszali nie tylko podstawy ładu społecznego, ale też podstawy tożsamości jednostek⁶.

Pomijając wszystko inne — nie jest to jedynie teoretyczno-kulturowa konstatacja, ale również polityczny performatyw polegający na pośrednim dostarczeniu uzasadnienia dla eliminowania z newralgicznego obszaru publicznego twórców i propagatorów radykalnych innowacji symbolicznych, którzy działają na rzecz konkurencyjnych wobec neotradycjonalizmu programów kulturowych. Ten rys myślenia — z którym nie umiem sympatyzować — sam ujawnia powinowactwo z głębokimi źródłami klasycznej socjologii, których należałoby szukać chyba bezpośrednio w ideologii kontrrewolucjonistów działających po Rewolucji Francuskiej (de Bonald, Donoso Cortez), których protofunkcjonalistyczne ujęcia niezbędności religii oraz tradycji jako instytucji wytwarzających spójność i solidarność społeczną wpłynęły bezpośrednio na socjologię A. Comte’a i E. Durkheima⁷, a następnie stały się wiedzą uwspólnioną nauk społecznych, bez jasnej świadomości tego legatu.

⁶ J. Piekutowski, A. Zybortowicz, *Cyber kontra Real. Cywilizacja w technopolapce*, Warszawa 2022, s. 143.

⁷ Zob. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geistes der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München 1959, s. 46–70.

Najogólniejszych wniosek, jaki można z tego wyciągnąć, jest taki, że neotradycjonalizm w swoich strategiach prowadzi do wzmocnienia procesu dekompozycji wiedzy kulturowej, przyczynia się do nieciągłości jej ukrytych, wciąż trwających transmisji, niezależnie od własnych intencji. Co więcej, produkuje jej erzace ideologiczne, które skutecznie fragmentaryzują kulturową samowiedzę i równocześnie zacierają świadomość zachodzenia tego procesu (ta świadomość jest bowiem zdecydowanie większa w społecznościach poddanych jawnej presji modernizacyjnej niż w społeczeństwie *de nomine* restauracji, powracającym do dawnych wzorców w duchu neotradycjonalnym).

Z tego punktu widzenia jeszcze pilniejsza wydaje mi się reorientacja kulturoznawstwa i przemodelowanie relacji między wiedzą kulturową i kulturoznawczą. Pierwszym krokiem, który mogę zaproponować, byłoby skierowanie baczniejszej uwagi na piśmiennictwo przedteoretyczne i pozaakademickie podejmujące refleksję o szerszych implikacjach kulturowych. Mam na myśli między innymi publicystykę polityczną, piśmiennictwo religijne, krytykę artystyczną itp., które w kulturze własnej tematyzują praktyki i dyskursy danej kultury lub odnoszą się do artefaktów traktowanych w komunikacji społecznej jako deponujących samowiedzę; równolegle mam na uwadze te pola dyskursu jako obszary, gdzie walka toczy się zarówno o zachowywanie, jak i przekształcanie kultury i gdzie formułowane są eksplicytnie programy kulturowe tym celom przyporządkowane.

Drugim krokiem może być potraktowanie tego zespołu tekstów i innych nośników wiedzy kulturowej jako zasobu pozwalającego na przegląd siatek pojęciowych od dawna znaturalizowanych w tekstach kulturoznawców (jako szeroko, za M. Foucaultem, rozumianej formacji dyskursywnej) pod kątem wyselekcjonowania tych, które zniekształcają lub w znaczącym stopniu zacierają konstelację pojęć własnych, związanych z transmisją własnej wiedzy kulturowej.

Krokiem trzecim byłoby badanie skupiające się na powracających w historii kultur Europy Środkowo-Wschodniej przypadkach gwałtownego przerwania ciągłości transmisji kulturowej, relatywnej deprywacji związanej z utratą dostępu do własnej wiedzy kulturowej, wielorakich dysfunkcji opartych na zaburzonej kognicji jako problemach z zakresu przyszłej kulturoznawczej ekologii form wiedzy. Następnie ową dysfunkcyjność i patologie wiedzy kulturowej powiązać można z wytwarzaniem jej zamienników w postaci narracji ideologicznych (obserwujemy to we współczesnym neotradycjonalizmie), jak również w „legitymizujących modernizację” jednostronnych narracjach niektórych historii ludowych.

Program badań związany z trzecim krokiem mógłby zostać wzmocniony przez odwołanie się do opracowanych w ramach refleksji nad epistemologiami Południa koncepcji *e p i s t e m o c y d u*, rozumianego jako niesamoistny (egzogenny) proces niszczenia wiedzy natywnej i interioryzacji przez uczestników danej kultury w pro-

cesie autokolonizacji nowych orientacji aksjologicznych, opisów i poznawczych perspektyw deprecjonujących własną wiedzę kulturową⁸.

Od postulowanych tutaj kroków do pełnoprawnego programu badawczego jest jeszcze daleka droga. Rzecz, od której należałoby zacząć, została przeze mnie określona na początku tego tekstu jako przemyślenie relacji obu podsystemów — wiedzy kulturowej i wiedzy kulturoznawczej — w ramach postulowanej kulturowej ekologii form wiedzy. Wymiar poznawczy spotyka się tutaj z wymiarem praktycznym, bo samo postawienie tego zagadnienia przybliżyło nas do pytania kolejnego: czy możliwe jest takie modelowanie tej relacji, aby kulturoznawstwo odnalazło się z czasem na zupełnie nowej pozycji — dyscypliny badawczej oferującej wgląd we własną wiedzę kulturową jako wiedzę wciąż prawomocną i poznawczo wartościową (podmiotom z niej wykorzenionym) i jako dyskurs oferujący pośrednio terapię dla patologii, dysfunkcji i nadużyć ideologicznych związanych z kulturowym „światem pojęć własnych”.

Nowa orientacja związana z wiedzą kulturową w modus nawiązanej z nią potwornie ciągłości oraz jej transformacji (w ramach wiedzy kulturoznawczej) — nie zaś zerwania i wyobcowywania — zasługiwałaby wreszcie na inną kategorię niż dwie poprzednio wprowadzone. Kulturoznawcze odniesienie do wiedzy kulturowej, w którym akcent nie padałby na transgresyjny dynamizm pojęciowego przekroczenia, nie byłoby już przypadkiem „pojmwania”. Sytuacja ta odpowiadałaby raczej budowaniu, po okresie nieciągłości, własnej kompetencji kulturowej, która nie wykluczałaby teoretycznego indagowania wiedzy kulturowej. Z tego powodu nietrafne wydaje mi się również miano „poznawania” w znaczeniu wcześniej proponowanym.

Dla tej nowej optyki proponuję termin *rozpoznanie* (łac. *recognosco, recognitum*), by podkreślić modyfikację, jaką jest refleksyjne „odzyskiwanie”⁹ i odtwarzanie samowiedzy kulturowej. Kategoria ta może się słusznie kojarzyć z *anagnorisis* jako uchwyceniem charakterystyki tego, co wcześniej napotkaliśmy, wówczas jednak — za pierwszym razem — nasza źle skierowana uwaga nie pozwoliła nam tego rozpoznać, to znaczy „przekształcić w wiedzę”. Odzyskanie wiedzy kulturowej, tej pierwotnie przeoczanej, oznacza w tym przypadku uznanie istnienia luk i blokad w uprzednim systemie wiedzy kulturoznawczej. W ten sposób wiedza kulturowa może być rozpatrywana nie tylko jako odrębne pole epistemiczne — różne od wiedzy kulturoznawczej i usytuowane na zewnątrz — ale również jako suplementarna, wewnętrzna wobec wiedzy kulturoznawczej, jej korygująca retencja poznawcza¹⁰.

⁸ B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, London-New York 2014, s. 296–316.

⁹ Zob. E. Zerubavel, *Social memories: Step to a sociology of the past*, „Qualitative Sociology” 19, 1996, nr 3, s. 289–291.

¹⁰ B. Stiegler, *Wstrząs. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykowski, Warszawa 2017, s. 374–376.

The cultural knowledge vs. culturological meta-knowledge (derived from cultural theory)

Abstract

Cultural knowledge is localized knowledge, understanding that exists and is conducted “inside” the values, customs, rules and practices that are common to a given society or group. It consists of common, shared rules of interpretation, constructions of reality and worldviews. Cultural knowledge is closely related to tacit knowledge, which cannot be fully articulated or explained in abstract notions, unlike explicit knowledge. The “culturologically” shaped theory of culture and propositional knowledge about culture seem to be heading in the opposite direction, in that it to be a universal “look out of nowhere.” The author reflects on the relationship between the Weberian ideal types of “cultural knowledge” and “culturological shaped knowledge” within the projected “ecology of knowledge forms.” He asks how this relationship was modeled at the beginning of the institutionalization of culturology and cultural studies as a scientific discipline in the 1970s. The cognitive dimension meets the practical dimension here, together with the question of whether it is possible to model this relationship in such a way that culturology finds its place today as a research discipline offering insights into its own “particular cultural knowledge” as “cognitively valuable knowledge” and as a therapy discourse for pathologies, and ideological abuses related to the “particular cultural universe of its own concepts.”

Keywords: culturological knowledge, cultural knowledge, tacit knowledge, modernization, cultural transmission, ecology of knowledge forms

Bibliografia

- Dehnel P., *O stosunku Schellinga do „Teorii wiedzy” Fichtego*, „Principia” 13–14, 1995.
- Karoń K., *Historia antykultury 1.0*, Warszawa 2019
- Kłoskowska A., [Rec.] C.M. Mills, *The Sociological Imagination*, „Przegląd Socjologiczny” 15, 1961, nr 1.
- Piekutowski J., Zybertowicz A., *Cyber kontra Real. Cywilizacja w technopulapce*, Warszawa 2022.
- Rozwadowski D., *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018.
- Sousa Santos de B., *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, London-New York 2014.
- Spaemann R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geistes der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München 1959.
- Stiegler B., *Wstrząs. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykawski, Warszawa 2017.
- Zerubavel E., *Social memories: Step to a sociology of the past*, „Qualitative Sociology” 9, 1996, nr 3.

* * *

Tomasz Majewski — doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracownik Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych UJ. W latach 2017-2021 prezes Polskiego To-

warzystwa Kulturoznawczego, wybrany ponownie na kadencję 2022–2026, członek Prezydium Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2016–2019 przewodniczący Rady Programowej ECI Łódź Miasto Kultury. Zajmuje się teorią kultury, problematyką pamięci kulturowej i uwarunkowań społecznych systemów przekonań, dyskursami nowoczesności, reprezentacjami Zagłady. Autor monografii: *Dialektyczne feerie. Szkoła frankfurcka i kultura popularna* (2012), *Siła kształtująca. Eseje o goście i świadectwie* (2018).